QUIEROSABER

Los monstruos

Jordi Planella

UOC

Los monstruos

Jordi Planella

EDITORIAL UOC

Director de la colección: Lluís Pastor

Diseño de la colección: Editorial UOC
Diseño del libro y de la cubierta: Natàlia Serrano

Primera edición en lengua castellana: febrero 2016
Primera edición en formato digital: febrero 2016

© Jordi Planella, del texto

© Editorial UOC (Oberta UOC Publishing, SL) de esta edición, 2016
Rambla del Poblenou, 156, 08018 Barcelona
http://www.editorialuoc.com

Realización editorial: Oberta UOC Publishing, SL

ISBN: 978-84-9116-126-4

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño general y la cubierta, puede ser copiada, reproducida, almacenada o transmitida de ninguna forma, ni por ningún medio, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico, grabación, fotocopia, o cualquier otro, sin la previa autorización escrita de los titulares del copyright.

Autor

Jordi Planella
Catedrático de Pedagogía Social en la Universitat Oberta de Catalunya. Su línea de investigación y estudio son los procesos de subjetivación vinculados a la educación y a los estudios corporales.

QUÉ QUIERO SABER

Lectora, lector, este libro le interesará si usted quiere saber:

- Qué caracteriza a un monstruo.
- Qué diferencia hay entre observar el cuerpo biológica o culturalmente.
- Qué han aportado autores como Foucault o Freud en el estudio de la diferencia.
- Cómo ha estudiado la ciencia la monstruosidad a lo largo de la historia.
- Qué nos pueden decir los monstruos de nosotros mismos.
- Cómo podemos aprender de la diferencia.

«La vida es pobre en monstruos: lo fantástico es un mundo.»
Georges Canguilhem

Índice

QUÉ QUIERO SABER **7**

TODOS LLEVAMOS UN MONSTRUO DENTRO **13**

EL CUERPO, BASE DE LA MONSTRUOSIDAD **17**
Qué es una discapacidad 20

LA TERATOLOGÍA: LA CIENCIA DE LOS MONSTRUOS **25**
El papel de Grecia 26
La momia de Ernest Martin 28
Un supuesto estado de desorden 30
La construcción de la normalidad 34
Los estudios históricos de los científicos 39

EL PSICOANÁLISIS Y LA DIFERENCIA DE LOS OTROS **47**

El estigma corporal 51
La exhibición de la diferencia 54

PEDAGOGÍA DE LOS MONSTRUOS 61

EL CIBORG COMO MONSTRUO POSTMODERNO 65
Una nueva era 69
Una sociedad que no aísla ni margina 70

Bibliografía 73

TODOS LLEVAMOS UN MONSTRUO DENTRO

A Rodrigo Zapata (fraternalmente) con quien comparto la pasión por los monstruos.

¿Por qué hablar de los monstruos? Puede parecer que al inicio del siglo XXI, referirse a los monstruos sea un ejercicio caduco, con un cierto regusto a rancio, de un pasado entre romántico y misterioso, que no tiene más sentido que volver de manera cíclica y quizás absurda a formas de entender el mundo a través de miradas poco realistas. Nada más lejos de la realidad.

La historia de la humanidad está llena de situaciones grotescas, de seres extraños, de monstruos que nos producen y provocan miedos y malestares. Los imaginarios de la diferencia producen y reproducen estas figuras y los sueños y malestares que se desprenden de ellos. Desde las descripciones de la Gorgona

en los mitos griegos hasta los imaginarios del ciborg postmoderno, nos sentimos atrapados por formas de pensar y crear la realidad de manera dicotómica y polimórfica.

A pesar de la certeza de que la categoría «monstruo» se encuentra situada en la dimensión de los imaginarios sociales, su presencia en los espacios reales es imprescindible como forma de subsistencia. Nos podríamos preguntar si es posible existir sin la presencia de la alteridad, del otro radicalmente diferente. Seguramente encontraremos todo tipo de respuestas, especialmente si no nos da miedo explorar esta dimensión de la vida.

La diferencia nos remite a las formas de resistencia que presentamos ante el lector. Pero no podemos eliminar aquellas dosis de excesos de los sujetos, que una y otra vez se presentan y sitúan frente a nosotros como una forma de existencia, de hacerse humanos (a pesar de que aparentemente sea a la inversa). Ser diferente, y ejercer esa diferencia, no es nada más que encarnar nuestra posición como sujetos humanos.

Este libro trata de los riesgos y de los márgenes de la humanidad. Del riesgo de ser y existir más allá de las normas, de los estándares, de las nomenclaturas, de los órdenes establecidos y preestablecidos. Nuestro proyecto invita al lector a recorrer un camino determinado (seguramente arriesgado y «monstruoso») por etimologías, epistemologías y antropologías, que nos permiten entender qué son los monstruos y qué papel tienen entre nosotros. Si el atrevimiento no se

marca límites, seguramente descubriremos que dentro de nosotros todos llevamos una parte de monstruo que nos da miedo explorar, descubrir y mostrar.

EL CUERPO, BASE DE LA MONSTRUOSIDAD

Cada vez más han ido apareciendo teorías y autores que plantean los modelos biológicos y culturales como formas compartidas de pensar la realidad. Dentro del acto imaginario encontramos muchas de las formas que usamos para construir los cuerpos y en especial aquellos que han sido (o serán) categorizados como «cuerpos diferentes». Para estos autores, la realidad no solo se construye socialmente, sino que el componente naturalista (el que está determinado de forma natural) tiene un papel relevante. Ahora analizaremos la forma en que el cuerpo y su concepción se han ido trasladando de posiciones exclusivamente biológicas (a través fundamentalmente de los discursos médicos) hacia posiciones integradoras de la mirada biológica y sociocultural (a través de los discursos de las ciencias sociales).

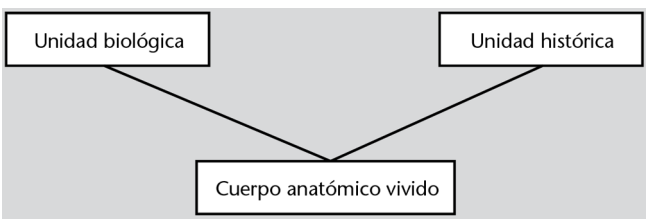
La norma y la naturaleza son formas habituales de interpretar la realidad que nos rodea, y de hecho,

las relaciones entre unas y otras han marcado, desde siempre, las formas de pensar. Desde nuestro punto de partida es posible afirmar que la naturaleza (la parte anatómica y biológica de las personas) es pensada, repensada, construida y reconstruida por parte de la cultura. Una de las formas de elaboración de la cultura es la «normativización»: ordenar la realidad para que esta aparezca transparente, con el fin de que la vida de la mayoría de ciudadanos esté compuesta por una retahíla de placeres y preocupaciones. Estas preocupaciones deben reducirse a su máxima expresión: vivir sin riesgos ni peligros, reales o soñados, es uno de los deseos latentes de las sociedades acomodadas. Es, de hecho, una forma de organización que tanto se puede observar en la naturaleza como en las organizaciones sociales, pero es sobre todo en estas últimas donde se desarrolla de forma más completa.

Los cuerpos y las formaciones de los sujetos son una mezcla equilibrada entre naturaleza y cultura, entre la *physis* y la *polis*, si atendemos a la división clásica elaborada por los griegos. Aquí nos decantaremos por pensar y creer que los cuerpos son el resultado de la acción, de la construcción social sobre la materia prima, que es el cuerpo físico determinado biológicamente.

Esta acción social y cultural sobre los cuerpos es la fórmula más acertada para terminar de definir el proceso de construcción y vivencia del propio cuerpo. Podemos aventurarnos a afirmar que el cuerpo anatómico vivido es el resultado de un proceso de

individuación donde quedan articulados los polos de una doble unicidad: la biológica y la histórica. Lo que es biológico entra en juego como elemento primario y constitutivo, y la historicidad de ese cuerpo biológico lo impregna y lo construye de personalidad a través de lo que muchos autores han designado con el término «corporeidad». De esta propuesta, se deriva el esquema siguiente:



Jordi Planella

Una de las ideas asociadas a esta cuestión es la reclamación de la idea que los cuerpos son solamente el efecto o el resultado de una construcción social. Lo que es biológico es el punto de partida para poder trabajar nuestra identidad. No podemos negar la evidencia de nuestra constitución como sujetos anatómicos que pensamos. Algunos autores definen la dimensión biológica del cuerpo como una especie de recipiente material, como el marco biológico necesario, pero a la vez añaden que desde el momento en que nos referimos a fenómenos que tienen lugar en la sociedad, el elemento esencial del cuerpo (la parte biológica) pasa a un segundo término.

Algunos autores acaban teniendo posiciones más radicales, aunque se encuentran en la misma línea, y proponen dejar de discutir sobre las dicotomías, puesto que entienden que es absurdo dedicarles más tiempo. La naturaleza, desde su punto de vista, no deja de ser un rehén del ordenamiento sociotécnico.

Pero el tema de la naturaleza y la cultura, o del cuerpo biológico y el cuerpo social, ha sido un elemento de preocupación y de reflexión constante a lo largo de la historia, y aparece en los proyectos y textos de numerosos pensadores. Así, sin una recepción anatómica adecuada es difícil que haya un proceso educativo, una entrada y una inmersión de los sujetos, en los procesos culturales. Es decir, sin masa cerebral (el elemento físico que nos sustenta y nos permite ser) no hay acción cultural. A la luz de estas ideas, hay autores que hablan del hombre como *animal educandum*. Esta concepción permite «impregnar» la *physis* del sujeto (la naturaleza) con los elementos que la cultura ha ido creando y desarrollando (la norma) a lo largo de los siglos, y que, de una u otra forma, se han transmitido de generación en generación.

Qué es una discapacidad

La lectura del hombre desde el elemento natural ha sido, en definitiva, el punto de mira de los modelos biomédicos imperantes, por ejemplo, en la in-

terpretación de la discapacidad. ¿Cuándo podemos considerar que una persona tiene una discapacidad? ¿Cuando tiene una lesión que le produce una parálisis? Pero ¿es la parálisis la que provoca la discapacidad, o son el funcionamiento y la organización de la sociedad los que permiten que la persona quede al margen?

Estos modelos han tenido una fuerte tradición en el campo de la educación, especialmente en la educación especial y la pedagogía terapéutica. Parten de la idea de que lo que hay que hacer es «modificar la biología» del cuerpo a partir de una acción «medicorrehabilitadora». Este modelo biomédico de la educación especial ha sido duramente criticado por sociólogos, antropólogos y profesores que enseñan materias relacionadas con la discapacidad, y que están situados en las antípodas de esta mirada restrictiva.

El cambio se empieza a producir porque un buen número de investigadores del campo de las ciencias sociales que trabajan en investigación médica y enfermedades crónicas han mostrado interés por la creciente relevancia de la teoría de la opresión social de la discapacidad. Esta mirada antropológica a la diferencia abre una rendija en la concepción contemporánea de la alteridad; un camino que, queramos o no, no permite volver a dar marcha atrás (tal y como ha sucedido a lo largo de la historia).

Llegados a este punto, nos interesa analizar los fundamentos de esta construcción social del cuerpo. Hablar de construcción social del cuerpo rompe con

la experiencia existencial, a la vez común e individual, que contribuye a considerar el cuerpo como una expresión natural de la persona. Esta expresión natural del hombre o materia prima se convierte en maleable, manipulable, impregnable; un tipo de pasta que podemos modelar y que termina por doblegarse a los deseos y a las normas sociales. En este sentido, el cuerpo es un apoyo ideal para las inscripciones, porque ofrece la superficie de la piel a todas sus marcas, y de esta forma se distingue del reino animal.

Es necesario que el estado biológico se transforme con el fin de que esta transformación aleje al hombre de su posible y «sospechosa» condición animal. La transformación (a través del vestido, las múltiples técnicas de manipulación, las inscripciones, los piercings, la gimnasia) es una exigencia social para que el hombre abandone el estado salvaje.

El estado salvaje se convirtió en una preocupación científica a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX. El descubrimiento de Víctor, el niño del Aveyron, puso de relieve las relaciones entre lo que era natural y cultural en los humanos y cuestionó el orden cuando éstas se trasgredían. Como colofón, podríamos enumerar un largo listado de casos y vidas paralelas a las de Víctor, que van desde la antigüedad hasta nuestros días, y que cuestionan la definición de algunas de las líneas y los procesos de filiación cultural de la humanidad.

Los estudios históricos de niños salvajes

Como ejemplo podemos decir que son múltiples los trabajos que a lo largo de los años se han elaborado y recogido en torno a los niños salvajes o selváticos. Algunos de los más representativos son: Jean-Marc Gaspard Itard (1801). *De l'éducation d'un homme sauvage ou des premiers développements physiques et moraux du jeune sauvage de l'Áveyron*. París: Goujon; André Demaison (1953). *Le livre des enfants sauvages*. París: André Bonne; Lucien Malson (1988). *As crianças selvagems. Mito e realidade*. Oporto: Livraria civilizaçao.

La naturaleza ata al hombre con su estado natural, tal y como les sucede a los niños «salvajes», que en el momento de su nacimiento son seres indefensos, que necesitan la ayuda de la cultura para afrontar con éxito su supervivencia en el mundo. Es el eterno debate entre la herencia y el ambiente, la naturaleza y la cultura; o si se quiere, la controversia entre la inscripción en el genoma o la grafía en la propia piel (corpografía).

Pero lo cierto es que a través de su presencia carnal, en el contexto de funcionamiento cotidiano, el cuerpo no se reduce únicamente a un genotipo. Más allá del genotipo está la personalidad, dirán los psicólogos sociales, y todo ello se preforma con las interacciones que tienen lugar en el mundo social. Esta acción de crear, dar forma y, en definitiva, construir el cuerpo, salta a la vista.

LA TERATOLOGÍA: LA CIENCIA DE LOS MONSTRUOS

Del mismo modo que los animales exóticos fascinaban a los hombres, los sujetos corporalmente diferentes despertaban y excitaban la imaginación de la gente. El fenómeno que producía esta excitación y que estimulaba la imaginación es conocido desde la antigüedad como «monstruosidad». La creación, estudio y sistematización de este fenómeno se ha producido desde la antigüedad y se mantiene, con formas más o menos diversas, hasta nuestros días, tal y como demuestra Baldiz (2015). Esta producción cultural de la monstruosidad se puede englobar dentro de un fenómeno más amplio que algunos autores proponen definir como «*le désenchantement de l'étrange*» (el desencanto del extraño).

Tal y como han mostrado disciplinas como la historia del arte, algunas pinturas rupestres de la edad de piedra representan el nacimiento de monstruos y, por otro lado, los monumentos funerarios prehistó-

ricos son testigos de sacrificios rituales complejos, en los cuales los cuerpos «extraños» jugaban un papel clave. En Namibia se descubrieron tablas de arcilla donde se describían setenta tipos diferentes de malformaciones congénitas, que iban acompañadas de la significación profética correspondiente.

El papel de Grecia

Grecia y el pensamiento de los griegos son los pilares de la cultura occidental y europea. En cuanto al tema que nos ocupa, hay que destacar el papel relevante de Hipócrates, médico y padre de la medicina. Es el primero que incluye la epilepsia, que hasta entonces se relacionaba con temas sagrados en su inventario de enfermedades curables, y remarca su origen biofísico. Propone masajes, baños, dietas y medicamentos para curar la epilepsia. Empieza a atribuir la enfermedad mental y el retraso mental a la bilis negra y no al castigo de los dioses u otras causas parecidas. Hace descripciones de microcefalia y de paraplejia. Crea el banco de extensiones para el uso y la rehabilitación de lesiones de la columna vertebral (todo ello en el siglo V y IV a. C.).

Hipócrates lleva a cabo una aportación activa en cuanto a las personas con discapacidad, pero en Grecia existieron, mayoritariamente, prácticas pasivas ante este hecho. Una de las más comunes es el

infanticidio, que se practica en niños con deformidades y en aquellos que pueden llegar a tener alguna dificultad. Es una práctica del pueblo griego, apoyada y recomendada por los filósofos. Así, Platón considera que hay que eliminar a los débiles y a los disminuidos. Aristóteles, en la *Política*, plantea lo siguiente: «En cuanto al abandono y la crianza de los hijos, una ley tendría que impedir que se criara a alguien con deformidades».

Los estudios de Marie Delcourt

Marie Delcourt fue una de las primeras estudiosas del mundo clásico que puso en evidencia, con mucho acierto, la práctica del infanticidio. Se trataba de exponer a los niños nacidos con deformidades; niños que en la percepción griega eran cercanos al estado de *terata* (monstruo). En un libro de 1938, esta autora afirma: «Si los exponían era porque les daban miedo: eran el signo de la cólera de los dioses y les daban la razón. El síntoma era una concomitancia o un espíritu que había distinguido mal la causa y el efecto».

Fueron numerosos los filósofos griegos, romanos y cristianos que buscaron explicaciones en el fenómeno de los nacimientos de sujetos que, desde el punto de vista corporal, podían considerarse extraordinarios. En este sentido, es significativo lo que Aristóteles plantea en la *Política*. Para Aristóteles, un hijo y un esclavo eran propiedad del padre y del amo, respectivamente, y estos podían hacer con ellos lo que creyeran más justo, aunque hoy nos pueda parecer una salvajada. Con la propiedad de alguien, añade

Aristóteles, «no puede haber injusticia». Esta es una de las maneras de justificar cualquier tipo de acto hacia las personas con malformaciones, especialmente los niños.

La momia de Ernest Martin

El filósofo francés Michel Foucault no quedó al margen de los discursos sobre la monstruosidad, y sus trabajos sobre esta cuestión están recogidos en una edición póstuma, con el título de *Les anormaux*. En el prólogo del libro, Fernando Savater observa que, en relación con la figura del monstruo, el proyecto de Foucault no es un simple ejercicio histórico ni el intento de alcanzar con precisión las raíces de aquella ordenación sistemática de una determinada realidad. Son escritos que están unidos por una indudable vocación de combate.

Buena parte de la fundamentación del trabajo de Foucault se centra en los estudios realizados por Ernest Martin durante el siglo XIX. Martin era un arqueólogo italiano que en 1836 trajo a París una extraña momia que le sirvió para empezar sus investigaciones sobre el fenómeno de los monstruos. Se trataba de un hombre «especial» (calificado como monstruoso después de consultarlo con Geoffroy Saint-Hilaire) a quien le faltaba una parte del cerebro. Su libro *Histoire des monstres* (1880) ha sido uno de los

trabajos clave en la investigación y el estudio de los monstruos de los últimos 125 años.

Los anormales son una indefinida y confusa familia de sujetos y personajes, que obsesionan a los individuos considerados «normales» y que necesariamente se relacionan con un conjunto de instituciones destinadas a «controlarlos» y devolverlos al estatus de normalidad. En uno de los textos del libro, se afirma que el individuo *anormal*, de quien desde finales del siglo XIX se ocupan tantas instituciones, discursos y disciplinas, proviene a la vez de la excepción jurídica natural del monstruo y de la multitud de incorregibles sometidos a diferentes aparatos correctores.

Imagen del libro *Des monstres et prodiges* del cirujano Ambroise Paré

Los trabajos de Foucault, junto con los otros autores interesados en adentrarse en estos márgenes e imaginarios de la sociedad, son válidos para analizar

y estudiar qué hay detrás de la concepción social de los cuerpos considerados diferentes. Pero lo que parece más importante es llegar a conocer cómo se lleva a cabo la división entre lo que es normal y lo que es anormal, con qué criterios se construye esta división y qué se pretende con su ejercicio. En esta tarea de conocer, no se puede desestimar la idea de que el cuerpo del monstruo es un cuerpo cultural. El monstruo no puede existir por sí mismo, sólo puede ser leído y entendido a través de las relaciones culturales en las cuales se mueve y participa.

Un supuesto estado de desorden

La ciencia teratológica es la encargada del estudio y la ordenación de los monstruos. La palabra «monstruo» nos traslada etimológicamente a los conceptos griego y latín de *terata* y *monstrum*, respectivamente. Desde la antigüedad, todo lo que tiene relación con la monstruosidad denota un cierto sabor a negativismo, a algo demoníaco, al estado de caos por excelencia. La teratología proviene del término griego *teratos*, que significa monstruo. En latín la palabra *monstrum*, que se empleaba para designar las figuras monstruosas, hacía referencia a la advertencia del más allá de una irrupción sobrenatural en el orden natural.

Etimológicamente podemos decir que *monstrum* significa «aquel que revela», «aquel que advierte», «el

que nos muestra». Desde esta perspectiva, el monstruo se muestra y nos muestra un supuesto estado de desorden. El monstruo se encuentra emparentado con la bestia y escapa a sus normas: encarna el espíritu de la creación y el traspaso de cualquier límite concebible; habita en los confines del mundo conocido y se mueve sigilosamente y con actitud amenazante por esta indefinida frontera que se dibuja ante nuestra vida cotidiana. De esta manera, a lo largo de la historia de la humanidad, se sitúa en los márgenes de la concepción de lo que es humano, pero a la vez, dentro del perímetro posible de nuestra vida, nuestro imaginario y nuestra proyección.

En uno de los estudios más citados sobre la monstruosidad, el filósofo de la ciencia Georges Canguilhem afirma que «la existencia de los monstruos pone en cuestión la vida en relación con su poder de mostrarnos el orden» (1962). El orden imperante en la sociedad es lo que permite que nada salga del espacio que le ha sido asignado sin que se rompa el estado de equilibrio social. En el momento en que el espacio rompe el orden natural –si seguimos la etimología del término latino–, se cuestiona todo aquello que hasta aquel momento era considerado «normal». Para algunos autores, la normalidad sería la puntuación cero de la monstruosidad o, dicho de otro modo, la normalidad tendría un nivel cero de monstruosidad.

Con esta acción de ir más allá y de cuestionar el orden, la monstruosidad se acaba convirtiendo en el verdadero contravalor de la vida (que en este caso no

sería la muerte), puesto que la monstruosidad es la amenaza de la no finalización de la creación. Canguilhem dirá que constituye la distorsión en la formación de la forma, la limitación a través del interior, la negación de lo vivo por parte de lo no-vivo (1962). Pero a la vez, y a pesar de esta amenaza de no finalización en la creación de la vida, lo que es monstruoso tiene relación con lo maravilloso y fascinante. Ante las manifestaciones monstruosas los espectadores tienen un sentimiento de fascinación mezclado con angustia y muestran reacciones de aceptación y rechazo. Todo ello nos hace pensar en la idea de que los cambios, las metamorfosis, nos conducen al espacio de lo imposible. Estos cambios nos anuncian interrogantes de orden biológico, el mismo orden que constituye y proclama la fragilidad y el desorden humanos.

Los monstruos, escribe Foucault, son como el ruido de fondo, el murmullo ininterrumpido de la naturaleza (1990). El monstruo nace de un imaginario colectivo a partir de una diferencia, casi siempre corporal, que se muestra evidente. Debido a ello, buena parte de la sociedad ve las transformaciones corporales como algo inquietante. El monstruo ha sido objeto de fascinación, de admiración, pero a la vez, de odio y rechazo, según el momento histórico y el contexto geográfico en que se haya vivido.

La fascinación está ligada a la idea que designa aquello que no queremos conocer de nosotros mismos. El monstruo nos reenvía la imagen de nosotros mismos, proyecta lo que podríamos llegar a ser en un

futuro y desvela aquellas partes oscuras y escondidas de los humanos que el orden de la cultura mantiene precisamente «ordenadas». La llegada de la figura monstruosa nos recuerda que la otra parte de nosotros mismos está formada por situaciones de alteración y desorden, y no solo de orden y unicidad.

La diferencia y la construcción de la diferencia corporal son tan antiguas como la historia de la humanidad. La construcción de una línea que separe con claridad lo que se designa como normal de lo que se designa como patológico ha sido una tarea que ha acompañado la evolución de la humanidad. En ocasiones, lo más común ha sido emplear el término «anormal» para designar a aquellas personas que se cree que no son «normales».

Este fue el tema de un ciclo de conferencias sobre humanidades médicas realizado en la Facultad de Medicina de la Universidad de Barcelona, que se tituló «La normalidad y la patología».

El coordinador del curso, Cristóbal Pera, decía en una de sus intervenciones: «Mientras que lo que es normal se asocia con la estadística, lo que es patológico se encuentra más cerca de la biología, y entre ambos hay una correlación compleja». Y añadía: «Por encima de los datos estadísticos están las vivencias que nos pueden transmitir los pacientes, porque son ellos quienes experimentan los síntomas de la enfermedad y quienes saben cuándo sus órganos están sanos» (2001).

La construcción de la normalidad

La reflexión y los intentos de sistematización fundamentada científicamente en torno a los conceptos de normalidad y patología es uno de los temas fundamentales de la psicopatología. La alteridad del otro, de aquel que es diferente, que consideramos «anormal» (corporal o anímicamente) es uno de los temas clave de las relaciones sociales. La alteridad pasa a fabricarse y es esculpida a través de un determinado proceso social que se sustenta sobre la base de las diferentes categorías «alterantes».

En este mismo sentido podemos decir que el término «loco» adopta un sentido diferente en función de si nos lo atribuimos a nosotros mismos o bien a los otros. Este doble sentido se estructura a partir de este binomio, según el sociólogo Philippe Zarifian: «"Estoy loco" indica el exceso, la pasión y no es peyorativo. Es una evaluación cuantitativa: estar loco de amor, de alegría. En cambio, decir "está loco" es una caracterización cualitativa y estigmatiza la diferencia, la singularidad, la alteridad. En el fondo, la locura siempre está definida por otro, nunca por uno mismo. La psiquiatría es la que define la locura» (1990).

La construcción de la normalidad se encuentra, siguiendo los planteamientos de Canguilhem, más en el orden filosófico que en el médico. Esta normativización filosófica de la vida se traduce en determinadas reglas o patrones conductuales establecidos y

aceptados. Pero, y aquí es donde tiene lugar el ejercicio de la construcción de la anormalidad –y por proximidad de la monstruosidad–, las normas son siempre reales para una comunidad o grupo determinado. La invención de esta «norma» en el seno de cada grupo o comunidad da sentido a las categorizaciones y a los imaginarios.

El mito de Medusa

Uno de los ejemplos de la construcción del monstruo es el que nos ha transmitido la mitología griega. Medusa era un personaje mitológico terrorífico, muy representativo de lo que significa la diferencia corporal o la monstruosidad. Era uno de los tres monstruos que habitaban el reino de los muertos. En el pelo tenía serpientes que se enredaban y daban una sensación tan grande de miedo y rechazo que podía «hacer morir de terror a los enemigos más fuertes» tal y como afirma Ovidio en *Las metamorfosis*. Su mirada era tan penetrante que convertía en piedra a aquellos que la miraban directamente.

El mismo Freud escribió un pequeño texto hablando de la cabeza de Medusa, donde manifiesta que «aquello que realmente es insoportable» es el nexo entre la atracción y el horror. La concreción de la reacción ante Medusa se fundamenta en la idea, según Freud, de que «si el pelo de Medusa a menudo es figurado por el arte en forma de serpiente, es posible que provenga del complejo de castración» (2001).

Otras interpretaciones sobre el efecto de Medusa se decantan por presentarla cubierta de una máscara. La máscara, siempre mostrada de forma frontal, se encuentra situada en la frontera entre lo que es humano y lo que es bestial, la masculinidad y la feminidad, la belleza y la fealdad. En este sentido el experto en mitología griega Jean-Paul Vernant dirá que: «El rostro de Gorgona es el Otro, el doble de vosotros mismos, el Extranjero, en situación de reciprocidad con vuestra figura como si se tratara de una imagen en el espejo, pero una imagen que sería a la vez menos y más que vosotros, que representaría el horror terrorífico de una alteridad radical, con la cual vosotros mismos os identificaréis al convertiros en piedra» (1985).

Nicosthenes. Cabeza de Gorgona, 520 a. C.

La monstruosidad, la diferencia corporal, la alteridad en definitiva, nos enfrenta a los límites de lo

que consideramos humano. Los ojos del otro (de la alteridad) son un espejo para nosotros mismos. La aportación de Foucault, especialmente en su libro titulado *Los anormales*, permite clasificar a los sujetos «anormales» en tres grandes categorías diferenciadas por todo un conjunto de variables. La clasificación que propone queda recogida de la forma siguiente:

Las categorías de monstruo según Michel Foucault

- **El monstruo humano**. Esta vieja noción encuentra su marco de referencia en la ley. Se trata de una noción jurídica, pero entendida en sentido amplio puesto que no afecta únicamente a las leyes de la sociedad, sino que hace referencia también a las leyes de la naturaleza. El campo de aparición es un ámbito jurídico y biológico. Lo que convierte a un ser humano en un monstruo no es simplemente la excepción en relación con la forma de la especie, sino la conmoción que provoca en las regularidades jurídicas. El monstruo humano combina a la vez lo imposible y lo prohibido.

- **El individuo al que hay que corregir**. Es un personaje más reciente que el monstruo y está más cerca de las técnicas de adiestramiento, con sus exigencias propias, que de los imperativos de la ley y de las formas canónicas de la naturale-

za. Los nuevos procedimientos de adiestramiento del cuerpo, del comportamiento, de las aptitudes, plantean el problema de los que escapan a esta normativización y que ya no se corresponde con la soberanía de la ley. Es así como se produce la formación tecnicoinstitucional de la ceguera, de la sordomudez, de los imbéciles, de los retrasados, de los nerviosos y de los desequilibrados.

- **El onanista**. Esquemáticamente se puede decir que el control tradicional de las relaciones prohibidas (adulterio, incesto, sodomía, bestialismo) se vio reduplicado por el control de la «carne» centrado en los movimientos elementales de la concupiscencia. La preocupación por la sexualidad del niño y por todas las anomalías que se relacionan con esta ha sido uno de los procedimientos para construir este nuevo dispositivo.

Foucault acaba diciendo que las tres figuras –la del monstruo, el incorregible y el onanista– no se confundirán, sino que se inscribirán en sistemas autónomos de referencia científica. El monstruo se mantendrá en la ciencia de la teratología y la embriología; el incorregible en la psicofisiología de las sensaciones, de la motricidad y de las aptitudes, y el onanista en una teoría de la sexualidad.

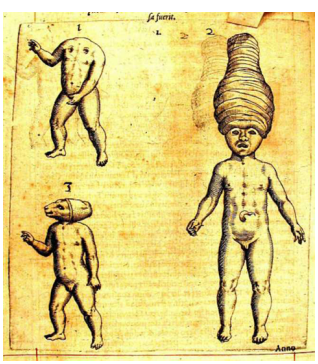
Los estudios históricos de los científicos

A medida que avanzan los siglos, la fascinación social por la diferencia corporal va tomando forma a través de otras miradas, prácticas e interpretaciones de la monstruosidad. Entre otros, el trabajo elaborado por el anatomista Ambroise Paré y publicado en 1575 bajo el título *Des monstres et prodiges* agrupará los conocimientos sobre la ciencia de la teratología existentes desde la Antigüedad hasta el Renacimiento. El libro de este cirujano tuvo vigencia en el mundo de la cirugía hasta casi finales de siglo XIX, cuando se hicieron numerosas reediciones de su trabajo. Paré ya había escrito antes un estudio llamado *Deux livres de chirurgie* (1573), en el cual dedicó un capítulo a «*Des monstres marins*». Más adelante elaboró otros capítulos dedicados a las diferentes tipologías de monstruos, entre los cuales se encontraban las deformidades de los humanos.

El autor pone en el mismo grupo lo que es prodigioso y erróneo, lo que considera maravilloso y los discursos médicos que se hacen en torno al cuerpo considerado anormal. Su gran aportación es la inauguración de la mirada científica respecto a la cuestión de los monstruos. Aun así los trabajos de Paré no hacen desaparecer las interpretaciones teológicas y mitológicas de la diferencia corporal. Las interpretaciones de la diferencia (como por ejemplo, el nacimiento de un hijo con discapacidad) más allá de la medicina continúan vigentes en sociedades donde la mitología

es un aspecto relevante de la estructura social, pero también en sociedades europeas y americanas, donde fundamentalmente nos regimos por explicaciones científicas de este tipo de fenómenos.

Sobre este tema se puede revisar la reflexión de Patrick Tort, que plantea que los adelantos ponen en cuestión la religión, a pesar de que, en los siglos XVII y XVIII, la teología sirve todavía de fundamentación científica de muchas explicaciones (1998). Por otro lado, buena parte de los trabajos sobre este tema se centran en la mitología existente que sustentaba la interpretación de la discapacidad.



Una de las ilustraciones del libro de Ambroise Paré

Después del libro de Paré, y especialmente durante el siglo XVIII, el estudio de la monstruosidad por parte de la medicina se retomará de manera sistematizada. El trabajo del historiador de la ciencia Patrick

Tort, *L'ordre et les monstres. Le débat sur l'origine des déviations anatomiques au XVIIIe siècle*, recoge buena parte de las memorias médicas que estudian la biología de los monstruos redactadas a lo largo del siglo XVIII (1998). Tort estudia más de doscientas referencias publicadas en la *Histoire et Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* y que van de 1699 a 1776. Su trabajo se fundamenta en la metodología de la historia de las ciencias y, de forma rigurosa, repasa las aportaciones de los médicos que durante aquel siglo escribieron sobre los casos clínicos que habían podido observar directamente o a través de colegas de profesión.

Gracias al talento por el dibujo de los científicos, se han podido conservar ilustraciones de sus descripciones, la mayoría de las cuales aparecen en el trabajo de Tort. Las imágenes suelen ser bastante espectaculares. Una de las más relevantes es la que hizo Michel Lémey y que fue publicada en 1724 con el título *Sur un fœtus monstrueux a Mémoires de l'Académie*. Se trata de un esqueleto de feto con un cuerpo y dos cabezas.

Uno de los otros puntos relevantes del trabajo de Tort es su sistematización de las explicaciones existentes sobre el porqué y el cómo se produce el nacimiento de niños considerados «monstruosos». Para hacerlo, estudió los autores que más casos recogieron y que hicieron aportaciones para aclarar la cuestión. Los autores más significativos son los que recogemos a continuación.

Du Verney realiza un conjunto de observaciones importantes durante el primer tercio del siglo XVIII. Entre otras cosas, afirma que uno de los rasgos más interesantes es el examen de los embriones. En el modelo explicativo de la formación del monstruo, Du Verney defiende la tesis de que el monstruo ha sido preformado. Esta preformación se fundamenta en la idea de que el monstruo, como elemento de la naturaleza, ha sido creado por Dios y, por lo tanto, la voluntad última responde a esta convicción. La «teología física» que desarrolla Du Verney se apoya en lo que él denomina *étiologie métaphysique de la monstruosité*. En la conclusión de su memoria, datada en 1706, afirma, siguiendo con la idea de la etiología metafísica, que la inteligencia ha querido producir dos cuerpos humanos unidos, que pueden ponerse en pie, sentarse, acercar y alejar los troncos el uno del otro hasta un cierto punto. Insiste en la voluntad del Creador en el momento de crear estas criaturas y afirma que la inspección de este monstruo hace ver la riqueza de su mecánica, especialmente en las producciones situadas fuera de las reglas.

La segunda explicación de la producción de los monstruos es la que propone Lémery, que se fundamenta en la formación mecánica. Dedica la memoria que presenta en l'Acadèmie des Sciences a exponer todo su pensamiento a partir del estudio de un caso sobre un feto bicéfalo. Con la teoría de la mecanización en la producción de los monstruos, se niega que la organización anatómica se produzca en el mo-

mento que tiene lugar un «choque». La organización tiene lugar porque hay algún tipo de mecanismo que da coherencia interna a la nueva criatura.

Hasta que Winslow publica su trabajo *Remarques sur les monstres (...), avec des observations sur les marques de naissance* (1733), la clasificación de los monstruos se sustentaba en un sistema binario. Por un lado estaban los monstruos que tenían su causa por «exceso» (más miembros de la cuenta en el cuerpo del niño que nacía) o bien por «defecto» (atrofia o deformidad del cuerpo). Un ejemplo de un monstruo por exceso sería un sujeto bicéfalo, puesto que incorpora en su cuerpo una cabeza más que el resto de personas. En este intento de clasificación no tiene en cuenta únicamente aquellas criaturas que hasta entonces seguían los patrones habituales de lo que se conocía como monstruo, sino que incorpora todo lo que tiene que ver con las deformidades corporales y otras alteraciones que se pueden producir también en los animales.

En esta nueva clasificación de la monstruosidad incluye lo que designa como monstruos simples y monstruos complejos. Los simples son aquellos que lo son simplemente por conformación extraordinaria o bien por defecto. En cambio, los considerados monstruos complejos son los dobles o triples, ya sea en su totalidad, o bien por partes. Finalmente incorpora una nueva rama a la tipología, que designa con el nombre de «monstruos dotados de una pequeña parte agregada». Winslow es el científico que realiza

el estudio más sistemático sobre la cuestión y presenta diferentes casos de cada tipo, con sus características y sus comentarios correspondientes. En el punto siguiente se presentan de forma esquematizada las tres categorías teratológicas y algunos de los ejemplos que Winslow utiliza:

Las categorías de monstruo según Winslow

- **Monstruos por defecto**

  Ejemplo 1: en 1688 se hace una autopsia en el Hotel Royal des Invalides del cadáver de un soldado de 72 años que tenía todas las partes del cuerpo situadas en el lado contrario de donde deberían estar.

  Ejemplo 2: en 1709 se estudia un feto en Littre que presenta un conjunto importante de anomalías. Entre otras, presenta una apertura externa del intestino por debajo del pubis y ausencia de colon y recto.

  Ejemplo 3: un extranjero que solo tenía el dedo índice en cada mano. No había ningún vestigio de los otros dedos, y las extremidades del hueso del metacarpo estaban recubiertas de piel. A pesar de tener sólo dos dedos, escribía, dibujaba y realizaba trabajos de miniatura.

- **Monstruos por exceso**

  Ejemplo 4: en 1733, en el Hôpital Général, visita a una niña que tenía dos cuerpos. Winslow ha-

bía sido requerido por un religioso para dilucidar si tenían que dar la extremaunción a una parte de la niña o bien a las dos. La niña tenía un segundo cuerpo en la parte de las extremidades, que era más pequeño que el primero. Este segundo cuerpo no tenía ni cabeza ni brazos.

Ejemplo 5: en 1723 observa el caso de un monstruo doble unido por el ombligo. Las dos partes fueron bautizadas, pero solo recibió un nombre. Cuando murió al cabo de pocos días, Winslow pudo comprobar que tenía un único estómago.

- **Monstruos por agregación**

  Ejemplo 6: se trata de una mujer que tenía una matriz doble. En este apartado Winslow solo recoge un ejemplo.

Con los trabajos de Du Verney, Lémery y Winslow se inaugura de forma sistemática la entrada de los fenómenos monstruosos en el mundo de la ciencia. Con esta entrada en el campo de los discursos científicos, buena parte de las creencias que se fundamentaban en supersticiones y explicaciones teológicas empiezan a dejar paso a las explicaciones médicas, que intentan descifrar por qué se producen estos fenómenos. Las explicaciones y el estudio de estos cuerpos serán los cimientos de la prevención moderna de las discapacidades.

El siglo XIX aporta nuevos conocimientos en el campo de la teratología, especialmente los que sur-

girán de la embriología. Se trata todavía, y fundamentalmente, de lo que hemos denominado «monstruosidad biológica». Los trabajos de Etienne e Isidor Geoffroy Saint-Hilaire se centran precisamente en la formación de los monstruos desde la perspectiva embrionaria. La teoría de la epigénesis ayudará a buscar estas nuevas explicaciones de la producción biológica de los monstruos. Desde esta perspectiva, la monstruosidad se explica por la fijación del desarrollo de un órgano en un estadio por el que los otros ya han pasado.

EL PSICOANÁLISIS Y LA DIFERENCIA DE LOS OTROS

En un trabajo, datado originariamente de 1919, Sigmund Freud plantea el tema de la diferencia y de la reacción que tenemos ante esta diferencia. *Das Unheimliche* ('Lo siniestro', en la traducción española o *L'inquiétant étrangeté*, en la francesa) es el punto de partida de un grupo de psicoanalistas franceses que estudian la construcción de la discapacidad y la reacción de la sociedad ante las personas que la presentan. Algunos de los autores más representativos de este movimiento son Henry-Jacques Stiker, Simone Korff-Sausse, Myriam Roudevitch, Oliver R. Grimm y Jean-Luc Antkowiak.

El texto de Freud tiene múltiples lecturas, pero en relación con el tema que nos ocupa, nos sirve para hacer una lectura psicoanalítica de la forma en que reaccionan las personas ante la diferencia de los otros. Freud explica una experiencia que tuvo mientras viajaba en tren, en un vagón cama, cuando de

repente se abrió la puerta y vio un señor con gorro de dormir y pijama. Estuvo a punto de decirle algo, pero se dio cuenta de que era él mismo y no se había reconocido. Esta acción de verse uno mismo y no sentirse reconocido es fuente de producción de una «extranjería inquietante». Lo mismo les sucede a las familias que tienen un hijo con discapacidad cuando los padres no se sienten reconocidos. Este hecho también se produce cuando, debido a un accidente o a una enfermedad (que obliga a los sujetos a vivir con un cuerpo alterado o modificado), el propio cuerpo se convierte en «extranjero» y nos provoca inquietudes y malestares.

El estudio de Freud, con una fuerte fundamentación etimológica, empieza comparando los términos *heimlich* y *unheimlich*. Al inicio del libro, Freud observa que la palabra alemana *unheimlich* es claramente el antónimo de *heimlich*, *heimisch* (del país), *vertraud* (familiar), lo que nos puede hacer pensar que algo nos resulta impactante precisamente porque no nos es ni conocido ni familiar. Del planteamiento de Freud podemos deducir que lo que nos resulta extraño puede convertirse en inquietante, a pesar de que no tiene que serlo necesariamente. La aproximación que hace a los términos se fundamenta en una búsqueda filológica en diccionarios de diferentes idiomas. La compilación que hace de los términos es la siguiente:

«Unheimliche» en diferentes lenguas, según Freud

Latín: *intempesta nocte o locus suspectos*: se puede interpretar, del mismo modo que el término alemán, como un lugar *unheimlich*.

Griego: *telos*: extranjero, de ascendencia extranjera.

Inglés: *unconfortable, uneasy, gloomy, dismal, uncanny, ghastly*. Cuando se refiere a una casa: *haunted*; cuando se refiere a una persona: *a repulsive fellow*.

Francés: *inquiétant, sinistre, lugubre, malà son aise*.

Español: *sospechoso, de mal agüero, lúgubre, siniestro*.

Paralelamente estudia el término en italiano y portugués, pero llega a la conclusión de que solo se usa en perífrasis. En árabe y hebreo, el término coincide con demoníaco, con lo que produce escalofríos.

Lo más relevante de este estudio de Freud es que, en parte, la palabra *heimlich* acaba coincidiendo con su opuesto *unheimlich*. El término no es unívoco, sino que se puede interpretar en dos sentidos posibles, un aspecto que orienta la concepción de la diferencia como un elemento relativo y construido socialmente. Se refiere a lo que es familiar y confortable, pero a la vez, a lo que esconde y disimula. El mismo Freud manifiesta que es considerado *unheimliche* todo lo que,

teniendo que permanecer en secreto y a la sombra, ha salido a la luz y se ha hecho evidente.

La sensación de *unheimliche* es vivida plenamente por el antropólogo con parálisis Robert Murphy. Para este autor, se trata de una sensación de límite. Este umbral de la extranjería del cuerpo se fundamenta en la idea de que, a la larga, las personas con discapacidad no son ni enfermas ni sanas, ni muertas ni plenamente vivas, ni fuera de la sociedad ni plenamente dentro. Son seres humanos, pero sus cuerpos están deformados y funcionan de forma «defectuosa», lo que vierte una sombra de duda sobre su plena condición humana. No son enfermos, porque la enfermedad es una transición bien hacia la muerte, o bien hacia la curación.

El **inválido** no es ni una cosa ni otra. En relación con la sociedad, vive en un aislamiento parcial como individuo indefinido y ambiguo. Murphy nos muestra «su camino» de encarnación de la diferencia, de la discapacidad y de las acciones y reacciones sociales ante esta situación. A la luz de su narrativa corporal se hace evidente la constitución sociocultural del monstruo (de acuerdo con Murphy, aquel que no es plenamente humano o bien sobre quien tenemos dudas de la plena humanidad) (1990).

La diferencia corporal, entendida como *unheimliche*, tiene lugar como elemento de defensa ante la extrañeza, ante la llegada o presencia de lo que nos es ajeno, que a menudo implica la diferencia corporal del otro.

El estigma corporal

En el tema que nos ocupa, el trabajo del sociólogo Erving Goffmann, titulado *Estigma*, tiene una relevancia especial. Se ha convertido en un punto de referencia en el estudio de la diferencia, de la discapacidad y de la construcción de esta diferencia en determinados contextos sociales e históricos. El término *estigma*, de origen latino (*stigmata*), proviene de la palabra griega *stigzein*, que se usaba para referirse a los signos corporales que exhibían algo poco habitual en el estatus moral de quien los presentaba. Estos signos consistían en cortes o quemaduras en el cuerpo, y advertían de la presencia de un criminal, un esclavo o un traidor.

Fotograma del film *Freaks, la comedia de los horrores.*

La sociedad establece los criterios para categorizar a las personas. Cuando nos encontramos ante

un extraño, solemos usar su apariencia corporal para ubicarlo en alguna de las categorías sociales preexistentes y que conocemos. Esta categorización de la persona hace que dejemos de «sustantivarla» para pasar a «adjetivarla». Lo que la caracteriza no es su atributo de persona (sustantivo), sino su adjetivo estigmatizador (discapacitado, deforme). Tal y como reafirma Goffmann, un atributo de esta naturaleza es un estigma, sobre todo cuando produce en los otros, a guisa de efecto, un descrédito amplio. El estigma se caracteriza por presentar un tipo especial de relación entre el atributo real y el estereotipo que socialmente se le otorga.

Los estigmas que se producen a través de los mecanismos de relación social de los sujetos pueden agruparse en las tres categorías siguientes:

Tipo de estigma según Goffmann

- Deformidades físicas o abominaciones del cuerpo.
- Defectos del carácter de la persona.
- Estigmas tribales de raza, nación y religión.

Las tres categorías acaban teniendo muchos puntos en común. Un individuo que podría fácilmente ser aceptado en un intercambio social corriente tiene un rasgo que acaba centrando a la fuerza nuestra atención y que nos conduce a alejarnos de él cuando lo encontramos.

Una de las producciones sociales de los sujetos estigmatizados (desde el punto de vista corporal) es la que se denominó «código negro» y que regía las relaciones con los esclavos en las colonias. Se impuso desde 1685 y la práctica más habitual era grabar o tatuar una flor de lis en la piel del esclavo que había intentado huir de las tierras de su amo. Al esclavo fugitivo que huía durante un mes, y después de que su amo le hubiera denunciado a la justicia, se le cortaban las orejas y era marcado con una flor de lis sobre un hombro. El estigma es la marca y se hace presente en el cuerpo del esclavo. Ser portador de la marca de la flor de lis se convierte en un motivo de rechazo, de presencia monstruosa, de peligro.

La práctica de estigmatizar a través de marcas corporales artificiales a aquellos sujetos que habían sido clasificados de determinadas formas es muy antigua. Desde las marcas que se hacían a los presos de la guerra entre Atenas y Samos (440 a. C.) hasta las marcas en la frente de los mendigos profesionales en la Francia del siglo XIV, pasando por las letras GAL a aquellos que eran enviados a galeras. La práctica fue recuperada por Napoleón en 1810 (veinte años antes se habían abolido estas prácticas de marcaje) con el fin de marcar y hacer visibles a los ojos de los otros ciudadanos aquellos hombres que habían sido condenados a trabajos forzosos (que eran marcados con hierro al rojo vivo en la plaza pública).

El intento de hacer visibles a los sujetos con características diferentes se mantuvo hasta muy entrado

el siglo XX. Sólo hay que recordar los tatuajes de los presos en los campos de la muerte en la Alemania nazi o las propuestas de los políticos de derechas de imponer una marca visible en la frente de las personas portadoras del virus del sida. Los estigmas, de forma real o simbólica, se hacen presentes desde múltiples ámbitos y categorías alienadoras.

¿Qué papel tienen determinadas políticas en relación con la gestión de las prácticas sexuales concretas si no es «estigmatizar» de nuevo? Posiblemente las marcas no son «impresas» en la piel, pero se marcan de manera más sutil en las categorizaciones sociales negativas de los sujetos «catalogados», categorizados y diagnosticados. La categoría es ya parte del estigma.

La exhibición de la diferencia

Desde el siglo XVIII los locos y las personas con discapacidad habían sido objeto de aislamiento en instituciones cerradas y separadas de la comunidad. Foucault estudió con detalle los procesos de reclusión, separación y clasificación de la diferencia, y llegó a la conclusión de que «la locura, cuya voz fue liberada en el Renacimiento, y la violencia de la cual prevalece hoy, fue reducida al silencio durante la época clásica mediante un extraño golpe de fuerza». La separación y reclusión de los sujetos considerados «di-

ferentes» dejará vacante el papel que hasta entonces ocupaban en las comunidades rurales o urbanas. La desaparición de las personas y sus cuerpos «anormales» del centro de las comunidades hizo todavía más necesaria la actividad de mostrarlas.

La alteridad es la que posibilita la construcción de identidades sociales, culturales o corporales, puesto que es una necesidad que a la larga induce al estereotipo. El alejamiento del «anormal» va acompañado de su visibilidad como monstruo. El hecho de exhibir la diferencia servía para recuperar la presencia de estos seres con corporeidades distintas de la mayoría de los ciudadanos. Lo plantean Howell y Ford: «Cuando el hombre elefante apareció, como salido de la nada, en un pequeño local londinense de Whitechapel Road, a finales de noviembre de 1884, acababa de comenzar su andadura en los círculos de exhibición de novedades, como entonces prefería llamarse a los seres deformes o monstruosos que eren exhibidos en espectáculos». (2008, pág.17)

En este mecanismo de la construcción a través de la exhibición de la diferencia tuvo un papel significativo lo que se conoce como «zoológicos humanos». Se trata de una práctica heredada de los bufones de las cortes medievales, que se inició en el siglo XIX y que se extendió aproximadamente hasta 1930.

En la reflexión del pedagogo Robert Bogdan, se pone de manifiesto el apogeo de este tipo de práctica y el mecanismo social de la construcción del monstruo. Para él los monstruos tuvieron una época glo-

riosa. Los espectáculos de monstruos fueron, en su tiempo, una actividad lucrativa, popular en todos los países y perfectamente aceptada. Se mostraban personas con características físicas o mentales extrañas, o bien que presentaban comportamientos fuera de lo común. Tenían lugar en circos, ferias, etc.

Este tipo de prácticas representan un elemento esencial en la construcción de un determinado imaginario sobre el otro (la alteridad) fundamentado en una visión racista, validada por la antropología y que a través de la «mediatización de la alteridad» presenta un tipo de actividad sin precedentes. La práctica de exhibir la diferencia corporal –aquellos sujetos designados como monstruos– tiene un papel esencial en la construcción de la diferencia y en la puesta en escena del *unheimliche*, lo extraño que nos recuerda constantemente nuestra parte de «imperfección». La finalidad de esta práctica tenía dos direcciones muy bien definidas.

Primero, hacer pedagogía de la diferencia a través de la exhibición de aquellos seres que tenían características distintas a las de la mayoría. Se trataba de mostrar cómo eran y cómo vivían los seres considerados no normales. En relación con la idea de mostrar la monstruosidad, existe la intención de moralizar sobre determinadas prácticas sexuales que podían comportar el nacimiento de un hijo «no humano», de un hijo monstruoso.

Y segundo, lucrar a los propietarios de los espectáculos, puesto que el hecho de que la diferencia tu-

viera una fuerte atracción para la población convirtió esta práctica en un verdadero fenómeno económico donde los ingresos procedentes de las exhibiciones de «monstruos» eran más que significativos.

La idea surgió de los zoos de animales impulsados por los naturalistas del siglo XVIII, donde se exhibían las especies más extrañas y desconocidas de Europa o América. Originariamente este espacio estaba a disposición de los estudiosos que querían analizar y estudiar las bestias curiosas que vivían en el zoológico y también del público, que se podía educar mientras observaba a los distintos animales que había allí.

Pero en los «zoológicos humanos» en vez de mostrar animales, se exhibían personas «diferentes», a pesar de que no solamente se presentaban seres que tenían algún tipo de deformidad o de discapacidad. Una de las primeras exhibiciones de las que se tiene conocimiento es la de Joice Heth, una mujer afroamericana exhibida por el empresario de la «monstruosidad» Phineas Taylor Barnum en una gira por el noreste americano, de la cual se decía que tenía 161 años y que había sido la nodriza de George Washington.

Uno de los primeros promotores de la exhibición de la diferencia humana fue el norteamericano Barnum. No era suficiente con mostrar animales, sino que había que mostrar personas sustancialmente diferentes de la mayoría. Las primeras prácticas de exhibición de personas diferentes se iniciaron después del descubrimiento de América en 1492. Este fenó-

meno se produjo especialmente en Europa y de alguna forma todavía es una práctica minoritaria en el viejo continente. Lo que será realmente innovador será exponer de forma teatral y científica, en unos espacios especialmente concebidos para dicha finalidad, de manera fija o itinerante, a personas diferentes e inquietantes.

Durante la primera mitad del siglo XIX, los elementos privilegiados serán las deformaciones físicas, las desviaciones corporales o mentales, los caracteres morfológicos poco habituales o exóticos y las marcas de los suplicios.

Estos espectáculos otorgarán a la diferencia, no ya un sentido de curiosidad, sino que a partir de este momento la diferencia será «monstrada», es decir, vista en sentido negativo. En general, estas personas habían sido encerradas en diferentes instituciones, tal y como muestra Foucault en *Histoire de la folie*. La diferencia se ocultaba detrás de los muros de los asilos, en las afueras de la ciudad. Lo que inquietaba se separaba del resto de la sociedad por todo lo que pudiera suceder como efecto de esta diferencia.

Pero la efervescencia y el zenit de este fenómeno, a pesar de haberse iniciado en dicho continente, no tendrá lugar en Europa, sino en los Estados Unidos, sobre todo con la intervención de Barnum y la creación de lo que se conoce como *freaks* (monstruos), que consiste en la puesta en escena de los cuerpos diferentes, de forma sistematizada y profesional. Así, en 1884 Barnum crea el Gran Congreso de las Na-

ciones, que era una especie de agrupamiento de naciones de la diferencia. Barnum exhibió su primera adquisición, la afroamericana Joice Heth, en tabernas, albergues, museos, estaciones y salas de conciertos durante siete meses, hasta que murió.

La publicidad de la exhibición de Joice declaraba que «efectivamente, se trata simplemente de un esqueleto cubierto de piel, y su apariencia general se asemeja mucho a la de una momia de tiempos faraónicos». Consciente de su aportación a este fenómeno, Barnum escribió algunas de sus experiencias en *My Diary or Route Book. Greatest Show on Earth* (1883), *The Life of PL Barnum. Written by himself* (1855) y *Struggles and Triumphs* (1972).

Esta práctica, ahora ya con el formato que le dio Barnum, tendrá una duración aproximada de un siglo, de 1840 a 1940. Pero la crisis económica de los años treinta, la medicalización de las discapacidades y las malformaciones y los cambios de gustos de la población la harán desaparecer.

PEDAGOGÍA DE LOS MONSTRUOS

El estudio de la producción de los «monstruos» desde la pedagogía ha sido el tema central del libro coordinado en 2000 por Tomas Tadeus Da Silva (pedagogo), *Pedagogía dos Monstros. Os prazeres da confusão de fronteiras*, donde se analiza, desde diferentes perspectivas, cuál es la forma de producción de fronteras rígidas y la manera como, más allá de estas, se «monstra» a los sujetos que las habitan. En la introducción, en relación con la reinvención del sujeto, el autor anuncia que lamenta informar que el sujeto ya no será nunca más el mismo. El sujeto racional, crítico, consciente, emancipado o liberado de la teoría educativa crítica ha entrado en una crisis profunda.

La existencia de monstruos, ciborgs y otros elementos complica el privilegio que tradicionalmente ha sustentado a los «sujetos». La presencia del monstruo no demuestra que este exista, sino más bien que quien no existe es el sujeto. La pedagogía de los monstruos no está dirigida a la formación de mons-

truos ni a usar a los monstruos con una finalidad formativa. Esta pedagogía usa a los monstruos para mostrar que el proceso de formación de la subjetividad es más complicado de lo que algunos pretenden hacernos creer. Elementos de la diferencia distorsionan, desvían y construyen miradas «monstruosas» o creadoras y portadoras de monstruosidad.

Con anterioridad, la publicación del pedagogo Philippe Meirieu, *Frankenstein educador*, nos adentraba en este territorio de fronteras y de producción social de la diferencia. Meirieu compara la obra de Mary Shelley *Frankenstein* con el modelo pedagógico que fundamenta su praxis en la construcción del otro. Para Meirieu, fabricar un hombre es una cosa que nos inquieta, lo cual explicaría el éxito de la novela de Mary Shelley. Y la inquietud, entre otras muchas explicaciones posibles, tiene su fundamento en el planteamiento de *unheimliche* de Freud. Los fundamentos de la monstruosidad en pedagogía pueden ser la piedra angular en preguntas como las que se plantea el mismo Merieu: ¿permito que el Otro sea, ante mí, un sujeto? Muchas veces el monstruo, en pedagogía, es fruto de la no aceptación del otro, y en el supuesto que nos ocupa, de la negación de la corporeidad del otro o incluso del proceso de hipercorporalización del otro.

La creación del monstruo desde el territorio de la frontera es a la vez clara y confusa. Clara, porque ubica la diferencia en el otro margen de la frontera, pero a la vez confusa, porque la ida y retorno del cuerpo

«monstrado» a uno y otro lado de la frontera pueden llegar a ser constantes. En este sentido, la frontera es un espacio de cruce, de encuentro y de riesgo. Es un territorio definido como «tierra de nadie», un espacio sin espacio parecido al que ocupaban los monstruos. Es el espacio de los márgenes, de la oscuridad, pero a la vez el espacio donde fluye y respira la vida. La idea del monstruo nos remite definitivamente a la confusión entre fronteras, márgenes y posibilidades reales.

Lo que nos aterroriza del monstruo no es que se sitúe fuera de lo que designamos como «humano», sino más bien que se encuentra en su límite, en su franja, en situación liminar extrema. Justamente, la pedagogía debería interesarse por el ejercicio contrario a la creación de los monstruos. La pedagogía tiene la oportunidad de ir más allá del artificio de los cuerpos, de la producción de monstruos en las personas diferentes.

EL CIBORG COMO MONSTRUO POSTMODERNO

Uno de los temas que se ha convertido en clave en el siglo XXI es el cuerpo relacionado con las nuevas tecnologías. De los modelos predominantemente dualistas hemos pasado a modelos monistas que conviven con los anteriores, mientras que la enigmática afirmación platónica que dice que «el cuerpo es una prisión para el alma» ha sido retomada por los teóricos del cuerpo en el ciberespacio (también denominados *e-cuerpos*) en busca de una vida no corporal, que tiene que abrir el camino hacia «la era posthumana» (o postcorporal).

La metáfora cartesiana del hombre como máquina vuelve a acercarse en momentos en que la dimensión biónica y la cibernética apuntan hacia el futuro. Si para Platón el cuerpo era una prisión –que no permitía que el alma alcanzara el mundo de las ideas–, para algunos jóvenes y teóricos del ciberespacio (a menudo denominados ciberpunks) el cuerpo es per-

cibido como un vestigio arqueológico predestinado a desaparecer en un futuro inmediato.

El manifiesto creador

El creador del movimiento ciberpunk fue Bruce Sterling, especialmente a raíz de la publicación de *The Artificial Kid* e *Islands in the Net*. Se trata fundamentalmente de un movimiento literario que nació cuando Sterling coordinó el libro *Mirrorshades: the cyberpunk anthology* (1986), en cuyo prólogo elaboró un verdadero manifiesto creador del movimiento. Podríamos resumir algunas de las aportaciones del movimiento ciberpunk en dos aspectos: la invasión de tecnología en el cuerpo, especialmente a través de cambios genéticos y de implantes, y la invasión de la tecnología en la mente, a través de las vivencias en el ciberespacio y los mundos virtuales.

La influencia de los adelantos de la ingeniería humana y de la biotecnología hace posible pensar en otras organizaciones y realidades corporales. El enfoque tecnocultural de la cibernética ya empieza a afectar a aspectos antropológicos.

El cuerpo vuelve a ser el que nos impide lograr determinados objetivos (las ideas, la objetividad, el estado de pureza, la inmortalidad, la absoluta virtualidad). Los entusiastas de pensar un mundo más allá de los cuerpos orgánicos disocian a los sujetos de su carne, que acaba muriendo, y lo quieren inmaterializar en beneficio del espíritu, único componente que merece dignidad e interés. Pero si bien este es el deseo expresado por algunos sujetos, el cuerpo electrónico continúa siendo un proyecto todavía sin definir,

un proyecto abierto que habrá que ir repensando e interpretando.

El término *ciborg* fue acuñado por Manfred E. Clynes en 1960 cuando quería definir las características de un hombre mejorado que podría sobrevivir en una atmósfera extraterrestre. En un trabajo publicado conjuntamente con Nathan S. Kline, titulado *Cyborgs and Space*, afirman que los viajes espaciales desafían a la humanidad no solo tecnológicamente, sino también espiritualmente, puesto que invitan al hombre a tomar parte activa en su evolución biológica. Después del uso que dieron al término Clynes y Kline, pasó a ser más conocido a través del manifiesto ciborg propuesto por Donna J. Haraway en *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, popularizado entre los seguidores del ciberespacio.

El término *ciborg* puede tener múltiples interpretaciones e incluso se presta a determinadas confusiones que hacen más difícil la concreción real de su significado. No es solo un hombre con accesorios tecnológicos incrustados en la carne y en los huesos: todos los que hemos sido modelados y conformados por la cultura tecnológica podemos ser ciborgs. Del mismo modo que todos podemos transformarnos o sentirnos parte de esta comunidad ciborg, hay que tener presente la existencia de otras formas de vida no humana que se asemejan: por un lado, los androides, que pertenecen al terreno de la especulación científica y, de la otra, los robots, que ya hace muchos años

que son reales y que se emplean con múltiples funcionalidades en el mundo de la industria.

Podemos definir al ciborg como una mezcla de lo que es orgánico, mitológico y tecnológico. La revista *El paseante*, en el número 27-28 (1998), dedicado exclusivamente a la revolución digital, nos ofrece dos imágenes claras y precisas de lo que son los ciborg. Una primera imagen nos muestra a una chica con un brazo mecánico con solo dos dedos, con un pecho electrónico y la carne que cubre una sexualidad transparente. La segunda imagen es la de un chico con un cuerpo transparente, que nos deja adivinar los intestinos, las costillas y un aparato electrónico implantado a la altura del pecho. El brazo izquierdo es el acceso al funcionamiento de la parte tecnológica (encontramos botones que nos permiten apagar y encender las opciones tecnológicas de este hombre nuevo).

Estas imágenes, bastante conocidas a través del cine, hacen que la realidad y la ficción se transparenten a través de puntos de fusión. Algunas de estas películas son *Blade Runner, Terminator, El cortador de césped*. Pero lo que nos sugiere y en cierta forma nos recuerda el ciborg es nuestro propio cuerpo (concebido desde su condición de mortal), rescatado de sí mismo a través de la tecnología.

Una nueva era

De lo que hemos mencionado hasta ahora, fácilmente podemos deducir que buena parte de los teóricos de la realidad virtual proponen una nueva era que debe estar marcada por un universo postbiológico. Este nuevo universo apuesta por la creación (o fabricación) de cuerpos que «no sean corpóreos» ni mortales. Los adelantos tecnodigitales permiten la aparición de nuevos discursos corporales, puesto que los cuerpos los convierten en nómadas, etéreos y volátiles. Este fue el lema de la revista futurista *Mondo 2000* cuando anunciaba que los hombres renaceríamos convertidos en un tipo de ángeles biónicos.

Algunos de los teóricos del ciberespacio, como es el caso de Haraway, Antonio Dyaz y Marc Dery, plantean que, a la luz de la dimensión virtual, el cuerpo toma una nueva concepción y se sitúa en una corporeidad radicalmente diferente. El cuerpo ciborg pasa a ser un tipo de membrana permeable, con una integridad que puede ser violada y amenazada. El hecho de que a un cuerpo humano se le puedan acoplar e integrar rodillas de titanio, brazos microelectrónicos, huesos creados con materiales sintéticos, implantes cocleares, marcapasos y otros elementos tecnológicos, abre nuevas posibilidades a los imaginarios del cuerpo «monstrado». Stelarc, uno de los más osados experimentadores de la transformación corporal a través de investigaciones y performances, ha trabajado en un proyecto de transformación corporal que

implica pasar de un cuerpo biológico a un *cibercuerpo*. En este contexto nos podemos preguntar: ¿qué representa, sin embargo, esta nueva dimensión corporal?

De entrada, supone cambiar algunos aspectos clave de la existencia que han caracterizado a los cuerpos humanos hasta la actualidad. Aquellas personas con discapacidad ahora pueden «desplazarse» por el ciberespacio sin dificultades, con menos barreras culturales, sociales, mentales. Permite un desplazamiento virtual más efectivo y a la vez la igualdad en relación con la eliminación de algunas diferencias sociales (especialmente las diferencias físicas ligadas a aspectos evidentes en el plano visual). La nueva utopía, a pesar de que parezca una posibilidad alejada, apartada, remota y quizás todavía irreal, se dibuja entre sus seguidores como una posibilidad de romper con las estructuras binarias. Como en toda utopía, pensar en cuerpos posthumanos queda en el imaginario de los sujetos y de las sociedades, y el discurso sobre el fin del cuerpo.

Una sociedad que no aísla ni margina

En el siglo XXI, pensar en los monstruos continúa siendo un ejercicio significativo. La diferencia (aquella inquietante diferencia que anunciaba Freud) construye mundos simbólicos que no dejan de ser mun-

dos reales. Los monstruos son una forma inventada por las sociedades para tener la conciencia tranquila, para sentirse y saberse «normales». Para que exista la normalidad tiene que existir la anormalidad.

Ambroise Paré lo miró desde la ciencia, pura y objetiva, pero hasta que Foucault no hace una crítica incisiva y feroz, la cuestión continúa latente. Ahora bien, las cosas cambian y las subjetividades teratológicas se subvierten y reaccionan, resisten y se alteran, rompen el equilibrio de las sociedades acomodadas, se introducen en el seno de las comunidades.

La normalidad ha empezado a disiparse gracias a los militantes de la disidencia de la monstruosidad. Enfermos mentales, personas con discapacidad, portadores del VIH, adolescentes problemáticos, gente mayor, personas obesas, personas sin techo, cuerpos tatuados y anillados, nómadas y sedentarios, artistas de circo y militantes *queer*, ciborgs y ciberpunks nos anuncian que han roto la barrera que los aislaba de la normalidad.

Podemos seguir mirándolos (y mirándonos) como «criaturas extrañas», exhibibles y mostrables en las «galerías de los horrores», o podemos diluirlos en una sociedad que ni aísla ni margina, ni castiga ni hipercorporaliza, ni esconde ni muestra la alteridad. La proximidad entre el otro y yo empieza a ser un proyecto de sociedad. El monstruo no es nada más que la proyección de nuestros miedos, de nuestros deseos. El monstruo está dentro de cada uno de nosotros.

Bibliografía

Allué, M. (2012). «Inválidos, feos y freaks». *Revista de Antropología social* (núm. 21, págs. 273-286).

Baldiz, T. (2015). «Del *Freak Show* al circ social». Trabajo final de grado. Educació social. UOC.

Bogdan, R. (1988). *Freak Show. Presenting Human Oddities for Amusement and Profit*. Chicago: Chicago University Press.

Bogdan, R. (1994). «Le commerce des monstres». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (núm. 104, pág. 34-46).

Canguilhem, G. (1962). «La monstruosité et le monstrueux». *Diogène* (pág. 40, núm. 29-43).

Canguilhem, G. (1966). *Le normal et le pathologique*. París: PUF.

Cohen J. (ed.) (1996). *Monster theory: reading culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Da Silva, T. T. (org.) (2000). *Pedagogia dos monstros. Os prazeres da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica.

Eco, U. (2005). «La belleza de los monstruos». En: *Historia de la belleza*. Barcelona: Lumen.

Fisher, J, L. (1993). *Cómo nació la ciencia de los monstruos*. Medellín: Universidad Nacional.

Foucault, M. (1990). *La vida de los hombres infames*. Madrid: La Piqueta.

Freud, S. (1985). «La tête de Méduse». En: *Résultats, Idées et Problèmes II*. París, PUF (1922).

Freud, S. (2001). *Das Unheimliche un andere Texte / L'inquiétante étrangeté et autres textes*. París: Gallimard (edición bilingüe).

Goffman, E. (1998). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Martin, E. (2002). *Histoire des monstres*. Grenoble: Jérôme Millon.

Merieu, Ph. (1998). *Frankenstein educador*. Barcelona: Laertes.

Montagu, A. (1972). *The Elephant Man: A Study in Humana Dignity*. Londres: Alison and Busby.

Murphy, R. F. (1990). *Vivre à corps perdu. Le témoignage et le combat d'un anthropologue paralyse*. París: Plon.

Paré, A. (1987). *Monstruos y prodigios*. Madrid: Siruela.

Pera, C. (2001). *Lo normal y lo patológico: una relectura crítica del libro de Georges Canguilhem*. Conferencia realizada en la Facultad de Medicina. Universidad de Barcelona (6/2/2001).

Planella, J. (2006). *Cuerpo, cultura y educación*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Planella, J. (2006). *Subjetividad, disidencia y discapacidad*. Madrid: Fundación ONCE.

Sabido, O. (2012). *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. México DF: UAM Azcapotzalco.

Tort, P. (1998). *L'ordre et les monstres. Le débat sur l'origine des déviations anatomiques au XVIIIe siégle*. París: Syllepse.

Vernant, J. P. (1985). *La mort dans les yeux*. París: Hachette.

Zapata, R. (2009). «La monstruosidad y lo monstruoso en el teatro crítico y las cartas eruditas y curiosas». *Episteme* (núm. 21).

Zarifian, E. (1990). *Los jardineros de la locura*. Madrid: Espasa-Calpe.